

CARMO, Raymundo Evangelista do,  
**ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA GERAL**  
 Belo Horizonte, Editora Lutador, 2ª. ed., 1975, 177 págs.

O autor é professor assistente de Antropologia Filosófica no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Sua obra, destinada àqueles que se interessam pela filosofia enquanto se formam em outras áreas, tem caráter eminentemente didático, vindo ao encontro das necessidades destes estudantes que querem se introduzir na problemática filosófica específica de cada disciplina e fornecendo uma compreensão mais exata daquilo que nela está em jogo.

Trata-se, pois, de uma obra que se enquadra perfeitamente no universo de uma introdução à problemática antropológica, à luz da fenomenologia existencial, estendendo-se, de modo especial, aos alunos de outras áreas, interessados em se iniciar na reflexão sobre o sentido da existência ou sobre o sentido da ciência e da técnica, num mundo que visa a tornar-se mais humanizado.

No Primeiro Capítulo, o autor nos dá um "a priori" sobre as características da reflexão antropológica, abordando a questão "o que, afinal, é o homem?". Por essa questão, somos levados a outra, "o que, afinal, sou eu?". Comparando a antropologia filosófica às demais ciências, o autor aborda a questão de três perspectivas: 1. as ciências humanas se baseiam todas na experiência — observação e experimentação —, tirando dela suas conclusões; já a antropologia filosófica é puramente reflexiva (pág. 14). 2. é um objeto formal próprio que especifica as diversas ciências humanas, resultando daí a tendência natural destas ciências à especialização; 3. a inter-relação das questões, que se confundem, e se impõem necessariamente à reflexão antropológica.

Na realidade, homem e eu nunca se separam. Jamais é possível conhecermos a integridade do homem se excluirmos sua objetividade e nos tornarmos indiferentes a tudo o que ela implica.

Num adendo sobre "a natureza da filosofia e o estatuto ideal de seu objeto", o autor deixa bem claro que "o homem de que fala a filosofia, é o homem existente, (...) mas como ponto de partida e ponto de chegada de seu discurso". No entanto, devemos lutar pelo homem, tema desse discurso, independentemente de ideologias. Desse modo, "este é o ponto — meramente formal, (...) que unifica toda filosofia em seu sentido mais profundo" (pág. 25).

Com um texto de leitura, de Strasser, sobre a “contribuição da fenomenologia para as ciências humanas”, o autor faz uma chamada de atenção ao filósofo: este “não pode dispensar-se de usar os resultados das ciências empíricas e não tem o direito de zombar da experiência empírica da ciências” ( pág. 28 ).

No Segundo Capítulo, o autor faz um apanhado sobre “as diversas etapas da antropologia ocidental”, desde o seu início na Grécia e em Roma, passando por Santo Agostinho, Idade Média, Renascença, chegando a Descartes, ao Iluminismo, a Pascal e Espinosa, realçando Kant, Hegel e Nietzsche até a época contemporânea. Trata-se de uma pequena visão histórica da filosofia, concentrada nas concepções antropológicas, numa visão de conjunto das diversas épocas, constituindo “a verdadeira realidade filosófica ou a verdadeira realidade da filosofia” ( pág. 29 ).

Complementa este capítulo um texto de leitura, de Gabriel Marcel, onde lança a questão: “em que condições o homem pode tornar-se, todo inteiro, uma questão para o homem ? ”.

Já no Terceiro Capítulo”, o autor faz alusão a uma “visão sintética das principais concepções do homem”, tratando da visão naturalista na qual o homem se faz presente como coisa entre coisas; a visão idealista que tem na consciência seu objeto primordial, acrescentando ainda a fenomenologia existencial, como tentativa atual de superação das duas visões anteriores.

O dualismo naturalismo-idealismo reflete-se como constante tentação da história da filosofia, e, representado pela fenomenologia existencial, o pensamento contemporâneo tem a “preocupação consciente pelo equilíbrio, pela superação das posições extremadas e a integração dos elementos válidos onde quer que se encontram” ( pág. 86 ).

Ainda neste capítulo, o autor coloca uma “recusa do primado do conhecimento”, onde vemos que a tarefa da filosofia passa a ser apresentada, no campo fenomenológico-existencial, como tentativa de formular uma experiência do mundo que preceda todo pensamento sobre o mundo.

Expõe também, sobre a “reabilitação da afetividade”, aspecto contínuo do redimensionamento da razão, integrando a afetividade como “relação vital que nos orienta para o mundo, pertencendo por essência e originariamente ao ser-no-mundo” ( pág. 103 ). Aborda a “estrutura noético-noemática da consciência”, tema central em toda a fenomenologia existencial, no qual toda a doutrina da **intencionalidade da consciência** se concentra, afirmando que todo

comportamento humano, toda manifestação da consciência é intencional, apresentando justamente esta estrutura noético-noemática.

Significando o reconhecimento da importância das tarefas do homem neste mundo, aborda o autor, dentro da fenomenologia existencial, o tema da finitude. É a própria finitude do homem que o faz um ser em movimento, a caminho da totalidade para a qual tende, mas não realiza. E o problema da finitude está intimamente relacionado à historicidade, chegando a se confundir com ela.

E é no Quarto Capítulo que o autor discorre sobre a historicidade como categoria fundamental. É pela historicidade “que se procura definir o ser do homem como radicalmente distinto de todos os demais seres do universo que conhecemos” (pág. 115). O estilo da historicidade liga-se ao caráter antropológico da filosofia moderna, à descoberta do homem como subjetividade. No sentido moderno, a historicidade supõe uma consciência que, para se engajar no presente, se lança para o futuro. Somos colocados, de uma só vez, no mundo da liberdade, pois é pela liberdade que nos podemos colocar diante do passado, “seja para assumi-lo, seja para contestá-lo” (pág. 119). Para que tal aconteça, há necessidade de uma compreensão pré-filosófica ou pré-conceitual. A filosofia só se justifica por uma tomada de posição ou por uma “retomada do itinerário intelectual da humanidade, em busca de resposta em nível filosófico” (pág. 121). A filosofia significará um ato de verdadeira recriação da reflexão.

Assim, a partir do momento em que empreendermos essa retomada, exercendo o ato pessoal e vital do filosofar, estaremos exercendo a historicidade. Com isso, o autor chega ao conceito filosófico de historicidade, ou seja, as suas raízes estão no próprio ser do homem. O fazer-se do ser humano se realiza historicamente.

O autor afirma ser o homem espírito encarnado, isto é, nem pura matéria, nem puro espírito, chamado a fazer-se com a ajuda do mundo da intersubjetividade, englobando a encarnação, a expressão ser-no-mundo, com a qual o homem existe “participando plena e totalmente do real, como membro da realidade que tem a tarefa e o poder de reconhecê-la como tal” (pág. 123). É onde se encaixa também a filosofia do trabalho, como criação do mundo humano. Englobando a temporalidade, pois o homem vive no tempo, desdobrando temporalmente sua existência, e na qual a intersubjetividade é um dos componentes essenciais. Daí a questão: “o que é o tempo?” Nas palavras do autor, “é aquilo que nos mortifica, no sentido próprio do termo: faz-nos passar

pela experiência do morrer contínuo”; englobando a intersubjetividade, sem a qual não poderíamos pensar a existência que estamos sempre declarando por nosso pensamento e nossa ação” ( pág. 133 ). Já que é uma realidade dialética, a intersubjetividade apresenta um paradoxo da coexistência de liberdades, cuja solução está na própria vida do homem.

Este capítulo é complementado com um texto de Dondeyne, de acordo com o enfoque existencialista: “... Quem diz obra, diz trabalho e palavra. ( ... ) A cultura é também palavra” ( pág. 131 ). É a palavra que faz as coisas seres o que são, dando-lhes sentido próprio.

No Quinto Capítulo, o autor aborda a historicidade e o estruturalismo, questionando sobre a possibilidade de como admitir o estruturalismo como ciência e rejeitá-lo como filosofia. Para o estruturalismo, o sistema autônomo de sinais corresponde à língua, formando um conjunto de sinais significantes. E logo, o método de abordagem estruturalista estendeu-se às demais ciências humanas, tanto Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Freud, Foucault, como representantes. Aos poucos, foi-se estendendo o estruturalismo a uma visão global do homem e da realidade problemática sintetizada nestes dois itens: “— a questão da distinção entre língua e fala ou a questão da “morte do homem”, na qual o estruturalismo foi levado a exagerar o papel do sistema objetivo de sinais que constituem uma língua, uma cultura e mesmo uma ciência”, existente em si, fora e acima dos indivíduos ( pág. 146 ); — a questão da relação sincronia-diacronia, ou a questão da História, levando vantagem a sincronia em detrimento da diacronia ( pág. 146 ).

Diante da problemática social contemporânea, o estruturalismo reage diferentemente do existencialismo e do marxismo, consagrando a situação e transformando-a em situação de direito, situação essa de alienação e esmagamento do indivíduo por uma sociedade técnico-científica.

Já no Sexto Capítulo, o autor aborda o ser do homem, o seu estatuto ontológico. O ser do homem traduz-se na expressão ser-no-mundo. É no mundo que o homem dá e ganha sentido. Há uma inter-relação contínua entre o homem e o mundo. Um não existe sem o outro, se interdependem. Aqui aparece a dualidade sujeito/mundo. “O encontro” é a experiência de relações entre realidades que estão “já aí”, independentemente da experiência do encontro, uma frente à outra” ( pág. 158 ). E o que caracteriza o sujeito humano como ser-no-mundo é a facticidade e transcendência. Significa que “o sujeito humano é um existente entre outros ( facticidade ), mas, ao mesmo tempo, está aberto aos

outros existentes e de si mesmo como existente particular". E é no mundo que se dá o encontro e onde agimos. Daí o autor nos dizer que, dentro do mundo como horizonte do encontro, "o homem, em sua experiência original, está aberto (...) para uma totalidade da qual somente uma parte se lhe oferece explicitamente" (pág. 160). E é esse mundo que vai dar significação ao homem; é nele que o homem se reconhece. Mas as nossas relações são limitadas nesse mundo.

O mundo é espaço dos comportamentos humanos pelos nossos próprios comportamentos, pois somos nós que damos figura humana ao mundo. E somos nós, também, que damos sentido ao mundo, tanto na experiência das coisas, como na dimensão da intersubjetividade. Existir como homem é dar sentido.

O autor tece considerações sobre a corrente da escola fenomenológico-existencial, cuja fonte é Heidegger. Este constata o fracasso da ontologia fundamental, não se podendo ir ao sentido do ser a partir da subjetividade.

Raymundo do Carmo apresenta um texto de leitura sobre "ontologia e história", onde denota a relação consciência-mundo e comunicação das consciências como imprescindíveis do existir histórico e da relação intersubjetiva. "Expressar o ser-no-mundo como afrontamento de um destino: tal a essência da palavra que é história" (pág. 174).

Sob o título "Reflexões finais sobre o papel da Antropologia Filosófica no mundo de hoje", o autor apresenta "o homem no seu estatuto ontológico fundamental, isto é, como ente cujo ser consiste na instauração do sentido como o existente que por seus projetos dá um sentido a sua vida e ao universo que o rodeia" (pág. 175). Mas a realidade é outra. Cabe ao filósofo a tentativa de reconstrução do homem, da humanidade, o que o torna um ser "anacrônico". O homem de hoje está-se despersonalizando, tornando-se cada vez menos sujeito da História. Daí a importância do papel do filósofo, atormentado e angustiado, que sofre a sensação de não ser compreendido. Com isso, o autor lança seu apelo, sua chamada de atenção ao homem de hoje, mais máquina e técnico do que propriamente homem.

**Rosemary M. Paraluppi \***